
Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux ?

Michael C. Behrent



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/13463>

DOI : 10.4000/assr.13463

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2008

Pagination : 9-26

ISBN : 978-2-7132-2190-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Michael C. Behrent, « Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, mis en ligne le 20 octobre 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/13463> ; DOI : 10.4000/assr.13463

Michael C. Behrent

Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion

Une nouvelle querelle des universaux ?

En 1887, deux jeunes philosophes – l'un ayant à peine entamé son œuvre, l'autre s'approchant de la fin prématurée d'une carrière fulgurante – engagent une controverse portant sur un sujet qui pourrait sembler obscur : le caractère « sociomorphique » de la religion. Dans cet échange s'entrecroisent deux débats qui sont au cœur de la vie intellectuelle des débuts de la III^e République : leur discussion porte, d'une part, sur la nature et les origines de la religion et, d'autre part, sur la notion de « société ».

Notre hypothèse de départ est que le face-à-face entre ces deux penseurs – Émile Durkheim et Jean-Marie Guyau – reformule en termes sociologiques la « querelle des universaux », qui opposa les partisans du réalisme et les tenants du nominalisme du XII^e jusqu'au XIV^e siècle. Il arrive d'ailleurs que dans la philosophie politique du XIX^e siècle, on trouve des références directes au débat médiéval. Ainsi le philosophe républicain Charles Dupont-White, évoquant ses contemporains libéraux, remarque en 1857 : « Au Moyen âge, on les eût traités de *Nominaux*. La société, disent-ils, n'est qu'un mot, une appellation sans substance. Il n'y a au monde que des Individus avec leurs facultés, leurs droits, leurs intérêts » (1857 : 256). Mais même si ce vocabulaire scolastique n'est pas souvent employé de manière explicite par les auteurs modernes, une analyse rigoureuse de leur argumentation permet d'établir un parallèle avec leurs prédécesseurs médiévaux. Ainsi, les « réalistes sociaux » affirment que la société existe par-delà les individus qui la constituent, alors que leurs adversaires, les « nominalistes sociaux », soutiennent que la société n'est qu'un mot, une abstraction éventuellement utile pour désigner une assemblée d'individus, mais qui ne saurait être dotée du même statut ontologique que la personne humaine.

Mort prématurément, Jean-Marie Guyau (1854-1888) apporte une innovation importante à la théorie de la religion en proposant de l'aborder comme « sociomorphisme », c'est-à-dire comme « agrandissement de la *société*, l'explication des choses par des volontés analogues aux volontés avec lesquelles

l'homme vit » (1887 : 82). Pour Guyau cette thèse implique une ontologie sociale résolument nominaliste, car il conçoit les cultes, du moins dans leurs formes futures, comme des associations pleinement volontaires d'individus. Son adversaire réaliste, Émile Durkheim (1858-1917) rédige un compte rendu de *L'irréligion de l'avenir*, ouvrage paru en 1887, dans lequel Guyau présente sa philosophie de la religion. Tout en saluant le bien-fondé de la thèse sociomorphique selon laquelle les croyances religieuses s'expliquent à partir des formes sociales qui les produisent, il s'oppose à Guyau sur la définition de la « société ». Le jeune Durkheim réfute vigoureusement le nominalisme de son aîné : pour lui, l'existence même de la religion montre que la société est une réalité, non un être de raison. Ainsi, dès ses premiers écrits, la lecture de Guyau permet à Durkheim de peaufiner sa propre manière de comprendre la société, notamment dans son rapport à la religion, tâche à laquelle il se consacrera toute sa vie.

D'un côté, nominalisme social ; de l'autre, réalisme social. Examinons cette querelle moderne des universaux, nourrie de l'héritage d'une pensée politique et sociale française qui s'est souvent efforcée de définir la religion comme phénomène social (citons Bonald, les saint-simoniens, P.-J.-B. Buchez ou encore Pierre Leroux). L'objet de notre étude est ainsi de restituer les termes du débat et d'en mesurer les enjeux pour la théorie sociologique de la religion, et plus généralement pour la théorie sociale. En effet, dans cette controverse concernant le rapport entre la religion et la société, une autre question est soulevée : celle du sens de l'individualisme dans les sociétés modernes. Durkheim et Guyau se demandent en effet à quelles conditions l'individualisme peut être envisagé comme créateur de lien social, alors que beaucoup de penseurs conservateurs (Bonald, Maistre, le premier Lamennais) soulignent la dimension destructrice de l'individualisme pour la cohésion de la société. Ainsi, par ce passage à travers la querelle des universaux, chaque penseur pourra esquisser sa propre vision de la modernité.

Les sciences religieuses et la sociologie

La querelle moderne des universaux, à la fin du XIX^e siècle, peut être vue au premier abord comme un épisode dans l'élaboration d'une science laïque de la religion qui s'institutionnalise comme discipline savante dans les années 1870 et 1880. Plusieurs étapes ont marqué l'émergence des études religieuses au cours du XIX^e siècle : l'exégèse des symboles religieux pratiquée par des savants d'inspiration romantique (Creuzer, Görres) laisse place, vers 1840, à la mythologie comparée des philologues (Burnouf, Müller). Mais c'est surtout avec l'apparition de disciplines nouvelles, notamment l'anthropologie – une société savante réunissant des anthropologues est fondée à Paris en 1859 – que l'étude de la religion s'établit sur une base scientifique. Comme le souligne François Laplanche, l'anthropologie découvre « l'intime imbrication des croyances et de l'organisation culturelle ou sociale » (1987 : 45). Cette nouvelle manière d'aborder la

religion pénètre l'enceinte universitaire d'abord en Hollande où, en 1876, les facultés protestantes deviennent des « facultés laïques de théologie » (Poulat, 1987 : 316). Encouragées par les républicains, les sciences religieuses obtiennent aussi une reconnaissance officielle en France malgré la résistance acharnée du camp clérical : le Collège de France est doté d'une chaire d'histoire des religions en 1879, et le premier numéro de *La revue d'histoire des religions* paraît l'année suivante. Surout, après avoir supprimé les facultés de théologie en 1885, le Parlement donne à l'École Pratique des Hautes Études une cinquième section dévolue aux sciences religieuses, qu'un député clérical baptise « faculté de théologie anticatholique » (*ibid.* : 313). L'intégration d'une connaissance du fait religieux dans l'université appartient ainsi au projet intellectuel d'un républicanisme modéré qui, plutôt que de considérer la religion comme une fausse science appartenant à un âge théologique révolu, accepte de reconnaître son rôle décisif dans l'essor du monde moderne.

Dans la controverse entre Guyau et Durkheim, l'émergence de la sociologie, autour de 1870, joue également un rôle essentiel. Parmi les héritiers intellectuels d'Auguste Comte figure Alfred Espinas, ainsi que l'anglais Herbert Spencer. Mais celui qui exerce le plus d'influence sur le débat qui nous concerne est Alfred Fouillée, qui occupe une place importante dans la pensée de nos deux philosophes : Guyau est son beau-fils, et lui doit sa formation intellectuelle, tandis que Durkheim est sensiblement marqué par sa pensée à laquelle il consacre plusieurs articles. Selon Pierre Rosanvallon, Fouillée, qui fut un maître à penser du solidarisme (dont Léon Bourgeois promulgue la doctrine « officielle » en 1896 [Blais, 2007]), cherche à « faire de la sociologie le principe réorganisateur de la politique républicaine, pour permettre à cette dernière de se situer au-delà de l'antinomie du libéralisme et du socialisme qui marque la fin du siècle » (Rosanvallon, 2004 : 271). En particulier, la pensée de Fouillée témoigne d'un effort pour surmonter l'antinomie entre les deux principales définitions de la société qui ont pesé sur la pensée philosophique post-revolutionnaire : la conception contractualiste et la conception organiciste. Chacune de ces définitions, pense-t-il, est erronée. Le reproche que l'organicisme fait au contractualisme, selon lequel l'homme est par sa nature voué à la société et n'a jamais « choisi » de constituer un pacte social, repose sur un malentendu. La vérité à laquelle prétend la théorie du contrat social n'est pas historique, mais normative : c'est un idéal moral qui se réalise dans le temps, suivant la logique de ce que Fouillée appelle une « idée-force ». Mais en insistant sur le caractère voulu des relations sociales, les contractualistes s'égarent eux aussi, car ils réduisent la société à un simple arrangement de circonstance, n'y voyant que le résultat contingent de la volonté humaine. Ni l'une ni l'autre de ces positions n'entrevoit la véritable dynamique des relations sociales : le fait que toute relation entre deux volontés a une tendance *naturelle* à devenir *contractuelle*. Dès qu'autrui est reconnu comme volonté, la réciprocité, condition *sine qua non* de toute action humaine coordonnée, s'inscrit dans la relation de soi à l'autre.

Ainsi, Fouillée aboutit à une conception nominaliste de la société. Si société il y a, c'est parce que les individus qui la constituent sont portés par un élan spontané vers leurs semblables. La société, par conséquent, est totalement immanente à ces individus naturellement solidaires. Attribuer à la société une réalité dépassant celle des individus qui la constituent, n'est pas, de ce point de vue, acceptable :

Personnifier le lien social, parler de la Société comme d'une personne dont on écrit le nom avec une lettre majuscule et qu'on oppose à l'individu comme une sorte de divinité, n'est-ce point faire de la mythologie ou, si l'on veut, de la métaphysique à la manière du Moyen Âge ? (Fouillée, 1880 : 25)

Ce nominalisme social sur fond de solidarisme constitue le fondement conceptuel de la vision résolument volontariste de la religion moderne élaborée par celui qui fut longtemps le plus proche collaborateur philosophique de Fouillée : Guyau, son propre beau-fils.

Jean-Marie Guyau : nominalisme social, volontarisme religieux

Si l'œuvre de Guyau est marquée aussi bien par le développement des sciences religieuses que par la sociologie, c'est cette dernière pourtant qui constitue la clé de voûte de sa pensée. La pensée de Guyau est hantée par une question morale (qui travaille également Fouillée) : comment le moi devient-il apte à entretenir des relations avec l'autre ? La réponse la plus élaborée offerte par Guyau à cette question fait appel à la religion – sujet curieusement absent de la pensée de Fouillée. Il faut ici revenir sur le cadre précis dans lequel Guyau a reformulé la question de son beau-père et notamment sur sa longue réflexion, entamée dès son adolescence, sur l'épicurisme et son avatar contemporain, l'utilitarisme. C'est ce problème du moi épicurien, à la fois égoïste et porté par l'élan même de son égoïsme à se soucier d'autrui, qui marque la première étape d'un cheminement qui le mène jusqu'au terrain de la religion. Ses réflexions sur la sociabilité religieuse conduisent Guyau à sa conception du lien social moderne, reposant sur une ontologie sociale foncièrement nominaliste.

À dix-neuf ans, Guyau fait une entrée précoce sur la scène philosophique en publiant un imposant tome intitulé *Mémoire sur la morale utilitaire depuis Épicure jusqu'à l'école anglaise*, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques en 1874. Le texte ressort ensuite en deux volumes, l'un portant sur la pensée épicurienne depuis son fondateur jusqu'à Helvétius, l'autre sur la pensée anglaise contemporaine. Ce qui fascine Guyau dans la pensée épicurienne, c'est la « dialectique ascendante » par laquelle une philosophie fondée sur la recherche du plaisir se trouve portée vers une conception élevée de la morale (Guyau, 1878 : 33). En insistant sur la primauté du plaisir, les épicuriens rejettent toute conception transcendante de la bonté, ramenant la morale dans l'orbite du moi et de ses désirs. Toutefois, Guyau constate que cette approche requiert une hiérarchisation des plaisirs. Cet effort aboutit à l'identification du plus grand

de tous : l'*ataraxia*, cette maîtrise de soi qui nous empêche de céder à la tentation d'un plaisir passager risquant de se transformer en douleur. Les épicuriens n'hésitent pas à condamner l'amour : le bonheur hypothétique qu'il apporte ne vaut sans doute pas la souffrance qu'il est certain d'entraîner. Par contre, ils reconnaissent volontiers que l'amitié, en atténuant les malheurs auxquels l'individu isolé se trouve exposé, peut être un atout précieux dans la quête de l'*ataraxia*. Mais cette instrumentalisation de l'amitié est aussitôt problématique : car si le lien m'unissant à autrui n'a comme fondement que ma quête égoïste de l'*ataraxia*, peut-on vraiment parler d'amitié ? Un tel « ami » n'est pas « un autre nous-même », mais plutôt un « humble serviteur de notre *moi*, c'est un instrument pour nous » (*ibid.* : 133). Donc la poursuite du plaisir finit par placer l'épicurien devant un dilemme : il doit se demander « par quel subterfuge éliminer ce *moi* (...) qui, après avoir été l'origine de l'amitié, doit disparaître sous peine de l'anéantir ? » (*ibid.*) Pourtant, les épicuriens aussi bien que leurs héritiers utilitaires se trompent en presumant que la sympathie ne peut jamais s'émanciper de ses origines égoïstes. Car, dans la droite ligne de son beau-père, Guyau soutient que la simple expérience de la sympathie déclenche une mutation dans le moi qui jusqu'ici se souciait seulement de ses propres plaisirs, le poussant à mettre en question son narcissisme. Ainsi Guyau conclut : « Me désintéresser n'est pas une habitude que je reçois, mais une seconde nature que je dois me donner ; pour être obligé efficacement au sacrifice de moi-même, il faut que je m'oblige moi-même et que moi-même je me sacrifie » (1879 : 416). Ainsi, pour lui, les sentiments sociaux ne sont pas innés, mais engendrés par des liens tissés au cours de rapports ayant au départ des visées purement égoïstes.

Guyau met en scène cette expérience transformatrice de la sympathie dans un poème de 1878, intitulé « Solidarité ». Il décrit deux philosophes (sans doute son beau-père et lui), qui, par un temps maussade, se promènent en pleine campagne. Soudain, les nuages se séparent, suivi d'un éclat de soleil. Le narrateur est bouleversé de joie. Mais sa joie sera brève, car il prend aussitôt conscience de l'expérience de dépossession qu'il vient de subir :

...Quelle étrange puissance
 Nous tient donc dans sa main ? Un rayon de soleil
 Peut donc changer un cœur ! Et la pensée humaine
 Emportée au hasard où le monde la mène
 Ne s'appartient donc pas ! (Guyau, 1881 : 36)

Mais cette honte est rapidement balayée par une idée nouvelle : son brusque changement d'humeur démontre à quel point il est immergé dans le monde, qu'il participe à son « éternel poème ». Sa perte de « liberté » est ainsi largement compensée par sa nouvelle conscience de la « solidarité » :

Je ne m'appartiens pas, car chaque être n'est rien
 Sans tous, rien par lui seul ; mais la nature entière
 Résonne dans chaque être, et sur son vaste sein
 Nous sommes tous unis, égaux, et solidaires (*ibid.* : 38).

Ce poème nous présente en quelque sorte une allégorie du dépassement de la visée utilitaire : le moi, initialement préoccupé par son plaisir, est conduit ensuite vers l'altruisme. Cet altruisme est atteint non par un calcul intéressé, mais par un bouleversement qui contraint le narrateur à réviser l'image qu'il se faisait de son moi, et à reconnaître les rapports de solidarité qui le lient à l'univers.

Mais comment expliquer cette expérience transformatrice de la sympathie ? Guyau hasarderait une réponse dans son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885), œuvre dans laquelle l'érudition cède la place à la spéculation philosophique. Guyau y définit une nouvelle morale qui, tout en tirant des leçons de l'utilitarisme, tente d'éviter les écueils philosophiques auxquels ses contradictions le condamnent. Une morale vraiment scientifique comme l'utilitarisme doit prendre l'individualisme comme point de départ, ne se préoccupant « des destinées de la société qu'en tant qu'elles enveloppent plus ou moins celles de l'individu » (1885 : 84). Plutôt que de commencer par les besoins de la société pour déterminer ensuite leur compatibilité avec ceux des individus, Guyau se résout à identifier les besoins fondamentaux des individus pour voir si la morale peut légitimement prétendre y avoir une place. C'est dans la théorie de l'évolution, et notamment dans la pensée d'Herbert Spencer, qu'il croit entrevoir une réponse. Ce dernier démontre qu'il existe un désir humain primordial qui est en amont même du plaisir : c'est « l'effort instinctif pour maintenir et accroître la *vie* » (*ibid.* : 87). Selon la pensée évolutionniste, le moi n'est pas autarcique ; il a besoin de se nourrir, mais aussi d'être reconnu par autrui : « On voudrait faire savoir à autrui qu'on existe, qu'on sent, qu'on souffre, qu'on aime. On voudrait déchirer le voile de l'individualité » (*ibid.* : 98). Guyau en tire la conclusion que la sociabilité n'est pas une fatalité à laquelle l'individu récalcitrant est contraint de se soumettre, comme le craignent les utilitaires, mais un appétit spontané, et même la condition naturelle de l'homme :

[L]a dépense pour autrui qu'exige la vie sociale n'est pas, tout compte fait, une perte pour l'individu ; c'est un agrandissement souhaitable, et même une nécessité. L'homme veut devenir un être social et moral, il reste toujours tourmenté par cette idée (*ibid.* : 101).

Tout en acceptant la prémisse utilitaire que la moralité découle des intérêts individuels, Guyau, plutôt que d'affirmer que la société n'existe que pour assouvir ces besoins, soutient que la sociabilité elle-même est un désir humain universel. Substituant aux idées-forces de Fouillée la thèse évolutionniste qu'il existe un désir instinctif d'accroître la vie, Guyau recompose le nominalisme social de son beau-père sur d'autres fondements : la pulsion de la sociabilité rend la société complètement immanente aux individus qui la constituent. La société n'est pas une force externe qui les transcende.

C'est son nominalisme social qui mène Guyau à porter l'attention sur la religion, bien que son intérêt pour le fait religieux marque un tournant assez inattendu dans sa carrière. Fouillée ne s'y intéressait guère, et lui-même, dans

ses premiers écrits, n'aborde la religion que pour livrer des propos anticléricaux assez banals¹. Alors que dans ses premiers écrits, en bon épicurien, il ne voit dans la religion que les effets de la crainte sur l'homme primitif, Guyau tend de plus en plus à considérer la religion dans son rapport intime avec l'orientation spontanée de l'homme vers la sociabilité. Ainsi, dans la dernière œuvre qu'il publie de son vivant, *L'irréligion de l'avenir* (1887), Guyau, s'autorisant un néologisme, définit la religion comme « sociomorphique » c'est-à-dire comme « un agrandissement de la *société*, l'explication des choses par les volontés analogues aux volontés avec lesquelles l'homme vit » (1887 : 82). Pour lui, ce terme semble avoir deux sens, l'un descriptif et l'autre normatif. Du point de vue descriptif, il permet d'expliquer que les religions sont, historiquement, des « projections », non pas anthropologiques, au sens de Feuerbach, mais des projections imaginaires de l'organisation sociale humaine. Ainsi, selon Guyau, « le gouvernement céleste a toujours été une projection du gouvernement humain » (1887 : 85). Le développement historique des religions devient ainsi clair : de même que la sympathie est un besoin originalement égoïste avant de devenir, à travers le rapport à l'autre, un sentiment purement désintéressé, les religions naissent pour satisfaire des fins strictement utilitaires, mais adoptent, au cours de leur évolution, des visées altruistes et sociales. Dans son rapport avec les dieux, l'homme primitif est un grand manipulateur : « La superstition, note Guyau, repose en grande partie sur la croyance à la corruption possible de Dieu. » (1887 : 49). L'idée d'un dieu personnel, en revanche, naît quand le sacrifice de soi (« l'offrande toute intérieure de l'amour, (...) le sacrifice tout intérieur des passions égoïstes ») remplace la manipulation rituelle comme forme dominante du rapport avec le divin (*ibid.* : 98). Sous cette forme, la religion permet enfin aux hommes d'exprimer leur besoin inné d'aimer, l'amour de dieu représentant, pour Guyau, le trop-plein de leur amour pour autrui. Dès que la charité (entendue comme le désir de se fusionner avec tout être vivant) est reconnue comme la plus haute aspiration religieuse, la religion devient enfin sociomorphique de manière normative, et non seulement descriptive. Guyau écrit : « Ainsi, le caractère primitivement sociomorphique du culte est allé se subtilisant de plus en plus : la société semi-matérielle avec les dieux est devenue une société toute morale avec le principe même du bien, qui continue cependant d'être représenté comme une personne, comme un maître, comme un père, comme un roi » (*ibid.* : 98). Bien que toujours représenté comme une personne, Dieu devient toujours plus « une sorte de réalisation mystique de la société universelle *sub specie aeterni* » (*ibid.* : 102). Ainsi, pour Guyau, le sociomorphisme se réfère non seulement à l'aptitude de la religion pour exprimer symboliquement la structure de la société dans laquelle vivent les croyants, mais aussi à sa capacité d'organiser le besoin instinctif des hommes pour la sociabilité. Toutes les religions sont sociomorphiques au sens descriptif, mais ont vocation à devenir *encore plus* sociomorphiques au sens normatif.

1. Voir, par exemple, son article de 1879, « De l'Origine des religions » paru dans *La Revue philosophique*, 8, pp. 561-584.

La condition suffisante pour que les religions réalisent leur essence sociomorphique est l'émergence de ce que Guyau appelle l'« anomie religieuse ». Dans son *Esquisse*, « anomie » désigne sa vision d'une morale « sans obligation ni sanction », n'obéissant à aucun autre impératif que le besoin du moi de communiquer ses instincts vitaux. Dans cette œuvre, il oppose l'anomie à ce que Kant appelle l'autonomie : alors que ce dernier conçoit la morale comme l'observation obligatoire des lois – pourvu qu'elles soient librement décrétées par un être raisonnant – le premier, au contraire, lie la valeur morale d'une action à son émancipation complète de toute obligation. L'anomie (concept qui a pour Guyau une acception positive, contrairement au sens pathologique qu'elle prendra ultérieurement dans les mains de Durkheim : Orru, 1983 ; Besnard, 1987) achève de convaincre Guyau que l'altruisme ne peut résulter que de la spontanéité individuelle, et non d'une obligation. Historiquement, l'anomie religieuse est la conséquence de la révolution scientifique qui, en introduisant le doute, mina la foi traditionnelle. Guyau accueille ce travail du doute avec enthousiasme : « Nous croyons plus fermement encore que l'idéal de toute religion doit être de tendre vers l'*anomie religieuse*, vers l'affranchissement de l'individu, vers la rédemption de sa pensée, plus précieuse que celle de sa vie, vers la suppression de toute foi dogmatique sous quelque forme qu'elle se dissimule » (1887 : 323). Dès lors que le dogmatisme perd son évidence, les individus doivent façonner leurs propres *credo* plutôt que d'accepter passivement l'autorité des dogmes hérités. Si la foi traditionnelle est à un « véritable nid de la pensée où l'on se blottit à l'abri, où l'on cache sa tête sous une aile protectrice, dans une obscurité tiède et douce » (*ibid.*), tout change dès que l'anomie se présente comme nouvel idéal religieux : désormais, « si quelqu'un de nous éprouve le besoin d'un nid où poser son espérance, il le construira lui-même brin par brin, dans la liberté de l'air, le quittant quand il en est las pour le refaire à chaque printemps, à chaque renouveau de sa pensée » (*ibid.*) L'anomie détruit les règles externes qui ont autrefois structuré les cultes, laissant l'individu moderne libre de choisir ses propres croyances.

Pour désigner l'anomie religieuse, Guyau emploie aussi l'expression d'« individualisme religieux » pour indiquer que, dans la société moderne, la croyance religieuse est de plus en plus façonnée par les choix individuels. Mais cette notion semble contredire son point de départ : si la religion tend à évoluer dans une direction individualiste, en quel sens demeure-t-elle sociomorphique ? En fait, cette contradiction n'est qu'apparente, car c'est la dissolution de la foi traditionnelle par l'individualisme qui permet à la religion de devenir authentiquement (c'est-à-dire, normativement) sociomorphique pour la première fois de l'histoire. La foi traditionnelle nous renferme dans notre moi, mettant certaines croyances hors du circuit de la critique ; mais pourquoi, se demande Guyau, « la religion met-elle pour ainsi dire sous séquestre, pourquoi retire-t-elle de la circulation éternelle tout ce qu'elle touche, même une goutte d'eau ? Cela seul est vraiment sacré qui est consacré à tous, qui passe de main en main, qui sert sans cesse, qui

s'use même et se perd dans le service universel » (*ibid.* : 329-330). En détruisant la certitude isolante de la foi, le doute élimine les obstacles qui séparent les individus. Ainsi, le doute se révèle être un sentiment plus authentiquement religieux que la foi, car le doute « n'est que la conscience que notre conscience n'est pas l'absolu » (*ibid.* : 329). Ce n'est pas l'unité factice engendrée par l'orthodoxie dogmatique qui crée du lien social, mais plutôt la puissance corrosive du doute, qui encourage les individus à s'associer entre eux pour débattre en commun des questions spirituelles. Nous avons en effet perdu la certitude que fournissait la foi, ce nid offrant « une aile protectrice, dans une obscurité tiède et douce ». Mais ce que nous gagnons est, du point de vue de la société, bien plus. Désormais, les individus s'intéressent passionnément (pour reprendre la métaphore de Guyau) à l'art de faire des nids : le déclin des formes religieuses de sociabilité, en somme, crée maintes occasions pour les individus ainsi émancipés de retisser à leur manière les fils du lien social, ce qui permet enfin à la sympathie à laquelle tend la nature humaine de s'épanouir. Comme chez Fouillée, l'individualisme anémique est pour Guyau un tremplin par lequel nous parvenons à la sociabilité, et non un fardeau qui nous immobilise.

C'est donc parce que l'individu moderne, libéré des contraintes de la foi traditionnelle, a la possibilité de former son propre réseau de rapports religieux sur une base pleinement volontaire que, selon Guyau, l'« association » persiste comme « l'idée pratique la plus durable qu'on trouve au fond de l'esprit religieux » (*ibid.* : 339). Comme il le note, les religions ont « raison de s'appeler elles-mêmes des *associations* et des *églises* (c'est-à-dire des assemblés) » (*ibid.* : 340). Jusqu'à une époque récente, ces associations ont été établies sur la base de dogmes unitaires et fixes. Mais au fur et à mesure que ces dogmes subissent la critique scientifique, les associations religieuses perdent leur dimension autoritaire et obligatoire pour adopter la forme de la sociabilité caractéristique de la modernité : celle de l'association volontaire – en d'autres mots, « l'entière liberté donnée aux individus de se représenter à leur manière l'éternelle énigme et de s'associer à ceux qui partagent les mêmes conceptions hypothétiques » (*ibid.* : 340).

Ainsi l'interprétation sociomorphique de la religion de Guyau prolonge une tradition française privilégiant la dimension sociale de la religion, que l'on retrouve par exemple dans la pensée traditionaliste d'un Bonald, chez les saint-simoniens ou encore chez P.-J.-B. Buchez et Pierre Leroux. Mais la différence avec ces auteurs est fondamentale. Alors que ces derniers faisaient appel à la religion pour défendre une conception essentiellement réaliste de la société, Guyau l'invoque dans un but diamétralement opposé, au sens où il conçoit la société en termes franchement nominalistes. Pour Guyau, la société moderne est un riche tissu d'associations volontaires. Seule une société qui permet à de telles associations de s'épanouir est à même de satisfaire le besoin qu'a chaque individu de répandre ses énergies vitales et de communiquer ses spéculations métaphysiques à ses semblables :

Le sentiment religieux, métaphysique et moral, doit un jour prendre toutes les formes, provoquer tous les groupements sociaux, se faire individualiste pour les uns, socialiste pour les autres, afin que les différents genres d'esprits puissent se rapprocher et se classer – sous la seule condition de garder toute leur indépendance, de n'altérer en rien la liberté de leurs croyances par l'action de les mettre en commun (1887 : 341).

Guyau considère trois genres d'associations susceptibles de donner une nouvelle vie aux anciennes formes religieuses : les sociétés scientifiques, qui encouragent le désintéressement nécessaire à la recherche de la vérité ; les associations de secours moral, qui valorisent le dévouement dans l'accomplissement de tâches charitables ; et les associations artistiques, qui cultivent l'instinct de sociabilité implicite par l'amour de la beauté. Les considérations de Guyau quant à l'avenir de la religion constituent ainsi la réponse la plus approfondie apportée au problème auquel il a consacré la part belle de ses efforts philosophiques : comment les individus peuvent-ils réconcilier leur existence individuelle avec le besoin de fusionner avec autrui ? Car dans les associations religieuses à venir, telles que Guyau les imaginent, « plus on est uni, plus on doit être indépendant » (*ibid.*)

Cherchant une issue aux apories de la morale épicurienne, la pensée de Guyau accouche d'une vision saisissante selon laquelle, dans un avenir proche, l'organisation de la vie religieuse sera conforme au modèle de l'association volontaire. Cette intuition rejette implicitement toute conception réaliste de la société. Fouillée, nous l'avons vu, avait dénoncé la tendance à « personnifier le lien social, [à] parler de la Société comme d'une personne dont on écrit le nom avec une lettre majuscule ». Prolongeant la pensée de son beau-père, Guyau soutient que la société n'est rien d'autre que les individus qui la constituent, la sociabilité étant un sentiment vers lequel chacun tend naturellement. Dire que la religion est sociomorphique, pour Guyau, ne veut pas dire que l'on doit la vénérer comme un dieu, mais plutôt que la religion donne une forme au besoin de lien social. C'est pour cela que la religion future doit reposer sur des bases purement volontaires, la « religion » ne désignant quasiment rien d'autre que la totalité des rapports temporaires, polyvalents et instables que les individus forment au cours de leurs quêtes de la vérité spirituelle.

Émile Durkheim : réalisme social, religion du sacrifice

Quand *L'irréligion de l'avenir* paraît en 1887, la théorie sociomorphique de la religion suscite la consternation. Considérant que cette approche « exclusivement sociologique » de la religion constitue son « vice capital », le philosophe kantien Charles Renouvier soutient que la vénération des « grands *révélateurs* » comme le Bouddha ou le Christ démontre que « l'humanité se reconnaît dépendante de l'individu en religion, et que la religion est individualiste et non point sociale en ses grandes sources » (Renouvier, 1887 : 71-72).

Une appréciation différente est proposée dans *La revue philosophique* par un jeune agrégé – un certain Émile Durkheim. On y trouve une analyse qui

anticipe de manière remarquable la théorie religieuse qu'il défendra vingt-cinq ans plus tard dans sa dernière grande œuvre, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Beaucoup de travaux – ainsi que l'intéressé lui-même – soutiennent que Durkheim ne commence à reconnaître l'importance de la religion qu'aux alentours de 1895. Pourtant, à la lecture de ce compte-rendu de 1887, il paraît clair que l'examen critique de l'*Irréligion* lui permet au moins d'esquisser les grandes lignes de sa théorie religieuse. Surtout, cette lecture l'aide à pointer les limites de la conception nominaliste de la société, et, partant, de soutenir que la religion représente le fait que la société est réelle, voire trop réelle.

Dans son compte-rendu, Durkheim félicite Guyau d'avoir proposé l'« idée neuve » que la religion « est en totalité ou en grande partie un phénomène sociologique » (1887 : 160). Mais si Guyau a tout à fait raison de réfuter la thèse selon laquelle « Robinson dans son île aurait... pu se faire sa religion », il se trompe complètement dans sa manière de définir la société. Il existe, selon Durkheim, deux types de « sentiments sociaux ». Les sentiments « interindividuels ou intrasociaux » « relient chaque individu à la personne de ses concitoyens ». Mais il existe aussi ceux qui « me rattachent à l'être social pris dans sa totalité » ; puisque leur importance devient manifeste surtout entre les relations entre différentes sociétés, Durkheim les nomme « intrasociaux » (*ibid.* : 159, 162).

Cette terminologie rejoint parfaitement le vocabulaire scolastique, les sentiments « interindividuels ou intrasociaux » correspondant au nominalisme social, alors que les sentiments « intersociaux » renvoient au réalisme social. L'erreur de Guyau consiste à situer la religion exclusivement dans la dimension nominaliste de la société : il imagine, par exemple, que les hommes forment des liens « interindividuels » avec leurs dieux. Pourtant, comme l'observe Durkheim, les hommes ne traitent pas leurs dieux comme de simples membres de leurs tribus, mais comme une bande à part. Ce qui place les dieux au-delà des relations interindividuelles, c'est le fait qu'ils incarnent les valeurs collectives de la communauté plutôt que de simples intérêts particuliers. Par conséquent, contrairement à ce que prétend Guyau, ce sont « les penchants intersociaux qui ont donné naissance au sentiment religieux » (*ibid.* : 163). Ainsi, l'étude sociologique de la religion montre que la société n'est pas seulement une association nominaliste d'individus, mais aussi une totalité *sui generis*. Contrairement à ce que dit Guyau, les sentiments « intersociaux » révèlent que « je ne suis plus que la partie d'un tout dont je suis les mouvements et dont je subis la pression » (*ibid.* : 163).

Le débat entre Durkheim et Guyau s'interrompt avec la mort de ce dernier, qui survient l'année suivante, en 1888. Cependant, le nominalisme social de Guyau continue à préoccuper Durkheim, même s'il lui sert surtout de repoussoir. Durkheim s'en prend de nouveau à Guyau dans l'introduction originale de sa thèse de 1893, *De la division du travail social*. En particulier, Durkheim dénonce sa tentative de rendre la société immanente aux individus eux-mêmes : « Rien ne vient de rien ; ce serait un miracle logique si l'on pouvait déduire l'altruisme

de l'égoïsme, l'amour de la société de l'amour de soi ». Même si Durkheim n'évoque pas Guyau nommément dans ce passage, il cite son nom dans une note de bas de page, à côté de celui du psychologue allemand, Wilhelm Wundt (1893 : 263). D'où vient cet intérêt discret qu'il continue à manifester pour Guyau ? Posons une hypothèse : bien que Durkheim continue à défendre sans fléchir le réalisme social, Guyau lui rappelle l'importance de l'individualisme, surtout en matière religieuse, pour l'image que la société moderne se fait d'elle-même. La pensée de Guyau se présente comme un défi : comment, du point de vue du réalisme, expliquer l'attrait de la représentation nominaliste du lien social ?

C'est seulement aux alentours de 1897 que Durkheim fournit une réponse à cette interrogation, qu'il présente d'abord dans *Le suicide*. Bien que cette œuvre emploie abondamment une notion, l'anomie, que Guyau a introduit dans le langage sociologique, Durkheim ne cite à aucun moment l'auteur de *L'Irréligion*. Toutefois, il y a comme un jeu de miroirs avec la position de Guyau : la société n'est pas une émanation de l'individu, c'est l'individualisme qui est la création de la société. Suivons son raisonnement. Dans la société primitive, selon Durkheim, « la société est tout, l'individu n'est rien ». Mais avec le développement de la division du travail, « l'on voit approcher le moment où il n'y aura plus rien de commun entre tous les membres d'un même groupe humain, si ce n'est que ce sont tous des hommes ». Puisque « la personne humaine » est désormais le seul dénominateur commun, « elle ne peut pas ne pas acquérir à tous les yeux une importance exceptionnelle. Elle s'élève ainsi bien au-dessus de toutes les fins humaines et prend un caractère religieux » (1897 : 382). Durkheim ainsi désassocie l'individualisme du nominalisme, en soutenant que le référent du premier n'est pas l'atome social lui-même, mais une valeur collective (qu'il nomme « culte de l'homme ») partagée par chaque individu : « Loin de détacher les individus de la société et de tout but qui les dépasse, il les unit dans une même pensée et en fait les serviteurs d'une même œuvre » (*ibid.* : 382).

Mais c'est dans un texte écrit l'année suivante pour *La revue bleue*, intitulé « L'individualisme et les intellectuels », que Durkheim formulera cette nouvelle position avec toute la vigueur qu'elle mérite. Rédigé plusieurs mois après la réouverture de l'affaire Dreyfus, l'essai est une réponse au critique littéraire Ferdinand Brunetière qui avait reproché aux intellectuels dreyfusards leur « individualisme », qu'il condamna comme la « grande maladie du temps présent » (cité dans Lukes, 1972 : 337). Du coup, pourrait-on dire, les partisans du capitaine déchu se trouvaient, du fait de leur attachement aux droits de l'homme, accusé de nominalisme.

Face à cette charge, Durkheim réplique qu'il faut distinguer deux types d'individualisme. D'un côté, il y a l'individualisme utilitaire qui ne reconnaît rien de plus grand que l'intérêt égoïste. De l'autre, il y a l'individualisme des droits de l'homme, qui, loin de sanctifier l'intérêt égoïste, ne vénère que l'« homme *in abstracto* » (Durkheim, 1898 : 263). Cette distinction, on l'aura compris, rejoint

celle des deux types de sentiments sociaux qu'il repéra dans son compte rendu sur Guyau. Les conservateurs croient qu'ils peuvent attaquer l'un sous couvert de l'autre, mais en réalité ils sont tous les deux incommensurables. Une fois cette distinction saisie, il paraît désormais clair que l'individualisme, loin d'être la cause de la dissolution sociale, comme le prétendent les antidreyfusards, est en fait la clef de voûte de la cohésion sociale à l'époque contemporaine. Les conservateurs proclament à juste titre que la société ne peut exister sans religion ; mais ils se fourvoient lorsqu'ils refusent de comprendre que cet individualisme contre lequel ils s'insurgent est *en fait* la religion de la société moderne. Durkheim constate : « Une similitude verbale a pu faire croire que l'*individualisme* dérivait nécessairement de sentiments *individuels*, partant égoïstes. En réalité, la religion de l'individu est d'institution sociale », comme le sont, ajoute-t-il, « toutes les religions connues » (1898 : 275). Pour Guyau, comme nous l'avons vu, la thèse que la condition de possibilité de la société réside dans les instincts individuels le conduit à une vision nominaliste de la société. Face à Brunetière, Durkheim refuse de renvoyer dos à dos la défense des droits individuels et le nominalisme social ; en sauvegardant la dignité de la personne humaine, ce sont bien les intellectuels dreyfusards qui s'avèrent être les partisans d'un réalisme vraiment conséquent.

Plus largement, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) peuvent être lues comme la dernière intervention de Durkheim dans la querelle entamée avec Guyau vingt-cinq ans plus tôt. L'œuvre est traversée par l'ambition de réfuter toute théorie situant l'origine du sentiment religieux dans l'individu. Ceci est apparent dans sa façon d'aborder ce qu'il appelle « les religions individuelles que l'individu institue pour lui-même et célèbre pour lui seul », formule qui rappelle l'« individualisme religieux » cher à Guyau (1912 : 63). Durkheim reconnaît l'universalité de telles pratiques, tout en affirmant que cela ne change rien au caractère collectif de la religion. Il écrit : « il apparaît avec évidence que ces cultes individuels constituent, non des systèmes religieux distincts et autonomes, mais de simples aspects de la religion commune à toute Église dont les individus font partie » (*ibid.* : 63-64). De même, il soutient que la notion d'âme traduit une réalité à la fois individuelle et sociale, ou plutôt, le fait que l'individu n'existe qu'en tant que fragment d'un tout : l'âme est l'émissaire de la société auprès de chaque individu, « un hôte de passage qui nous est venu du dehors, qui vit en nous une existence distincte de celle du corps, et qui doit reprendre un jour sa complète indépendance » (*ibid.* : 356). Celui qui voudrait rendre la société absolument immanente à ces membres se condamne à méconnaître l'empreinte de la totalité sociale sur les individus.

Dans sa conclusion, Durkheim décrit cette totalité sociale dans des termes qui évoquent littéralement la définition scolastique d'« universel », comme un idéal réel. Une société, assure Durkheim, « n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent (...) mais, avant tout, par l'idée qu'elle se fait d'elle-même » (*ibid.* : 604). Cet être idéal ne saurait être le fruit de l'imagination des individus, car la condition de possibilité même de l'idéalisation est la

société elle-même : « Loin donc que l'idéal collectif que la religion exprime soit dû à je ne sais quel pouvoir inné de l'individu, c'est bien plutôt à l'école de la vie collective que l'individu a appris à idéaliser » (*ibid.* : 604). On aura reconnu, dans cette manière de décrire l'idéal collectif auquel la religion (sous la forme du sacré) donne forme, la thèse du réalisme qu'il déploya en 1887 contre Guyau lorsqu'il parle de dimension « intersociale » de la religion, de « l'être social pris dans sa totalité ». Mais, entre-temps, Durkheim a pris possession de ce qui lui faisait alors défaut : non seulement une compréhension précise de la logique collective de la religion (que lui fournissent, dans les *Formes élémentaires*, les études anthropologiques, notamment sur la société polynésienne), mais surtout une théorie de l'origine sociale de l'individualité, la pièce maîtresse de sa réfutation du nominalisme social.

Dans son essai de 1914, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », Durkheim réitère l'argumentation des *Formes élémentaires*, lorsqu'il explique que les « passions et tendances égoïstes » de la nature humaine appartiennent à notre nature individuelle, alors que « notre activité raisonnable, tant théorique que pratique » dépend de la société (1914 : 331). Mais il semble presque s'adresser à Guyau lorsqu'il remarque : « Sans doute, si la société n'était que le développement naturel et spontané de l'individu, ces deux parties de nous-mêmes s'harmoniseraient et s'ajusteraient l'une à l'autre sans heurt et sans frottement : la première, n'étant que le prolongement et comme l'achèvement de la seconde, ne rencontrerait dans celle-ci aucune résistance » (*ibid.*). En effet, Guyau soutient que la sympathie n'est qu'une sorte de « prolongement » de l'égoïsme et, considérant ainsi que la nature humaine tend sans « résistance » vers la sociabilité, il imagine que la société n'a aucun attribut distinct de ceux possédés par ses membres individuels. Contre cette thèse, Durkheim réplique : « Mais, en fait, la société a une nature propre et, par suite, des exigences toutes différentes de celles qui sont impliquées dans notre nature d'individu. Les intérêts du tout ne sont pas nécessairement ceux de la partie ; c'est pourquoi la société ne peut se former ni se maintenir sans réclamer de nous de perpétuels sacrifices qui nous coûtent » (*ibid.*). Ainsi, toutes les pièces de son réquisitoire contre le nominalisme social sont rassemblées. Alors que Guyau voit la société comme une association nominaliste d'individus, Durkheim soutient l'argument réaliste que la société a « une nature propre ». Tandis que Guyau imagine la religion de l'avenir comme association volontaire, Durkheim affirme que la société et la religion nous demandent de « perpétuels sacrifices qui nous coûtent ». Et là où Guyau conçoit un moi moniste (l'égoïsme de chacun tend spontanément vers la sociabilité), Durkheim théorise un moi dualiste (la société imprime sur le moi une nature seconde). À travers ses réflexions sur la religion, Guyau entrevoit la façon dont l'individualisme peut produire du lien social ; Durkheim, en faisant de même, s'efforce de comprendre comment la société crée l'individu.

Conclusion

Dans la « querelle » qui oppose Jean-Marie Guyau et Émile Durkheim en 1887, et qui marque la pensée de ce dernier jusqu'au terme de sa carrière intellectuelle, la question de cet « universel » qu'est la société est rigoureusement liée à la compréhension de la religion. La convergence entre religion et société suggère que l'effort pour comprendre la société laïque – de même que le projet de fonder une science laïque de la religion – était intimement lié à des ontologies sociales jaillissant des tumultes de l'expérience postrévolutionnaire. Ce débat met en scène, en quelque sorte, l'aporie constitutive de la notion de « société d'individus » : faut-il entendre par là une société qui s'est dissoute, où ne subsiste que ses composantes individuelles, ou bien une substance qui perdure par-delà la dislocation de ses parties ?

Le nominalisme social, où seuls les individus sont réels, amène Guyau à envisager la religion sur une base purement volontaire, organisée autour d'associations au sein desquelles les individus ne dépendraient des autres que dans la mesure où ils choisissent de l'être. Mais du fait de son réalisme social, c'est-à-dire de sa conviction que la société, au moins dans l'une de ses dimensions, est un être *sui generis* qui ne saurait se réduire à la somme de ses parties, Durkheim conçoit la laïcisation dans des termes très différents : dans la mesure où la religion donne une forme à ce qui dans la société transcende ses membres individuels, elle ne pourra jamais être séparée du corps social, même dans le cas où elle cesserait d'être le monopole des cultes traditionnels. Dans un cours de 1902, Durkheim remarque : « Il a paru que, pour laïciser, pour rationaliser l'éducation, il suffisait d'en retirer tout ce qui était d'origine extra-laïque. » Mais il donne également cet avertissement : « Si, pour rationaliser la morale et l'éducation morale, on se borne à retirer de la discipline morale tout ce qui est religieux, sans rien remplacer, on s'expose presque inévitablement à en retirer du même coup des éléments proprement moraux » (1924 : 6, 7).

La thèse selon laquelle l'État laïque doit rechercher le noyau rationnel enfoui dans le fruit mythologique de la religion aurait peu de sens si on la sépare de l'idée, encore plus fondamentale pour Durkheim, que la religion révèle la réalité de la société. Comprendre la société laïque nécessite, dans cette perspective, d'engager une réflexion sur le sens même de la notion de « société ».

Michael C. BEHRENT²
Appalachian State University
 behrentmc@appstate.edu

2. L'auteur tient à remercier Jean-Vincent Holeindre, qui a assisté à la rédaction en français de ce texte, de même que Rita Hermon-Belot, qui l'a initialement invité à soumettre cet article aux ASSR.

Bibliographie

- BESNARD Philippe, 1987, *L'anomie : ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France.
- BLAIS Marie-Claude, 2007, *La solidarité : histoire d'une idée*, Paris, Gallimard.
- DESPLAND Michel, 2001, « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, pp. 5-25.
- DUPOINT-WHITE Charles, 1857, *L'individu et l'État*, Paris, Guillaumin.
- DURKHEIM Émile, 1887, « Guyau. L'irréligion de l'avenir, étude de sociologie », in Durkheim E., 1975, *Textes*, vol. 2, *Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 149-165.
- , 1893, « Définition du fait moral », in Durkheim E., 1975, *Textes*, vol. 2, *Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de minuit, pp. 257-288.
- , 1960 [1897], *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1970 [1898], « L'individualisme et les intellectuels » in Durkheim E., *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 261-278.
- , 1960 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1970 [1914], « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » in Durkheim E., *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 314-332.
- , 1992 [1924], *L'éducation morale*, Paris, Presses universitaires de France.
- FOUILLÉE Alfred, 1880, *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette.
- GUYAU Jean-Marie, 1878, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Germer Baillière.
- , 1879, *La morale anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris, Germer Baillière.
- , 1911 [1881], *Vers d'un philosophe*, Paris, Félix Alcan.
- , 1921 [1885], *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Félix Alcan.
- , 1887, *L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Félix Alcan.
- LAPLANCHE François, 1987, « Philologie et histoire des religions en France au XIX^e siècle » in Baubérot J., 1987, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Éditions du Cerf, pp. 33-48.
- LUKES Steven, 1972, *Emile Durkheim : His Life and Work*, New York, Harper & Row.
- ORRU Marco, 1983, « The Ethics of Anomie : Jean-Marie Guyau and Emile Durkheim », *The British Journal of Sociology*, 34:4, pp. 499-518.
- POULAT Émile, 1987, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf.
- RENOUVIER Charles, 1887, « Les derniers ouvrages de M. Guyau », *La critique philosophique*, 3-7, pp. 66-79.
- ROSANVALLON Pierre, 2004, *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme*, Paris, Seuil.

Résumé

En 1887, deux jeunes philosophes – Jean-Marie Guyau et Émile Durkheim – engagent une controverse sur la nature de la religion. Alors que chacun reconnaît aux religions un caractère (pour employer le néologisme de Guyau) profondément « sociomorphique » – c'est-à-dire, qu'elles sont des représentations idéalisées des sociétés où elles voient le jour – ils divergent quant à la question essentielle de ce qu'il faut entendre par la « société ». Ce désaccord reformule en termes sociologiques la « querelle des universaux » médiévale : Guyau comprend la société de manière « nominaliste », n'y voyant qu'un mot pour désigner des assemblées où seuls les individus sont réels, alors que le « réaliste » Durkheim affirme que la société existe par-delà les individus qui la constituent. La convergence entre les notions de « religion » et de « société » dans ce débat suggère que le projet de fonder une science laïque de la religion était profondément marqué par des ontologies sociales jaillissant de l'expérience de la modernité politique, ainsi que par les apories constitutives de l'idée d'une « société d'individus ».

Mots-clés : Durkheim (Émile), Guyau (Jean-Marie), sciences religieuses, société, individualisme.

Abstract

In 1887, two young philosophers – Jean-Marie Guyau and Emile Durkheim – became involved in a debate on the nature of religion. While both held religions to be (to use Guyau's neologism) profoundly "sociomorphic" – that is, that they are idealized representations of the societies in which they were born – they diverged on the essential question of what should be meant by "society". This disagreement reformulated, in sociological terms, the medieval "Quarrel of the Universals": Guyau understood society in a "nominalist" fashion, seeing it as a word for designating groups in which only individuals are real, whereas Durkheim, as a "realist", affirmed that society exists above and beyond the individuals that constitute it. The convergence between the notions of "religion" and "society" in this debate suggests that the project of founding a secular science of religion was deeply tied to social ontologies arising from the experience of political modernity, as well as to the constitutive aporia of the idea of a "society of individuals".

Key words: Durkheim (Emile), Guyau (Jean-Marie), religious studies, society, individualism.

Resumen

En 1887, dos jóvenes filósofos –Jean-Marie Guyau y Emile Durkheim– abren una controversia sobre la naturaleza de la religión. Mientras que ambos reconocen a las religiones un carácter (para emplear el neologismo de Guyau) profundamente "sociomórfico" –es decir, que son representaciones idealizadas de las sociedades donde nacen– los filósofos se diferencian en cuanto a la cuestión esencial de lo que se entiende por "sociedad". Este desacuerdo reformula en términos sociológicos la "querella de los universales" medieval: Guyau entiende a la sociedad de manera "nominalista", viendo en ella apenas una palabra para designar asambleas en las que sólo los individuos son reales, mientras que el "realista" Durkheim afirma que

la “sociedad” existe más allá de los individuos que la constituyen. La convergencia entre las nociones de “religión” y “sociedad” en este debate sugiere que el proyecto de fundar una ciencia laica de la religión estaba profundamente marcado por ontologías sociales que brotan de la experiencia de la modernidad política, así como por las aportas constitutivas de la idea de una “sociedad de individuos”.

Palabras clave: Durkheim, Guyau (Jean-Marie), ciencias religiosas, sociedad, individualismo.